

Tercera parte

Ética y Pluralismo

CORTINA, Adela. *Ética sin moral*. Madrid: Técnos 2000, cuarta edición, pp. 98-119.

3. PANORAMA CONTEMPORÁNEO DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL *

Contemplant el panorama filosófico de nuestro momento basta para advertir que no soplan vientos favorables para quienes pretendan embarcarse en la tarea de fundamentar lo moral. Negativas tajantes surgen de determinados frentes, mientras otros matizan su postura, bien rebajando la fundamentación a articulación, bien rechazando los modelos modernos de fundamentación, bien reduciéndolos a un modo hermenéutico de fundamentar. Dar cuenta cumplida de estas posiciones resulta imposible, pero al menos vamos a permitirnos un somero bosquejo, expresivo no sólo de las posibilidades de fundamentación de lo moral, sino también de la situación de lo moral mismo.

1. En principio, es ya conocida la repulsa *cientifista* de una fundamentación de lo moral¹. El cientificismo tiene sus orígenes en la separación moderna entre hecho y valores, entre lo que es y lo que debe ser, separación que para el mundo clásico carecía de sentido. Paulatinamente la antigua distinción entre teoría

* Este capítulo constituye una reformulación y ampliación de «Ética de la Modernidad crítica», en *Estudios de Deusto*, vol. XXXVII/1 (1989), pp. 69-83, y en *Sentido de la vida y valores*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, pp. 75-89.

¹ La crítica del cientificismo es el principal objetivo de J. Habermas en *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, 1973 (trad. cast. en Taurus, Madrid, 1982), y también en buena medida el de K. O. Apel en *La transformación de la filosofía*. Ver también A. Cortina, *Ética mínima* (6.ª ed.), pp. 89-96.

y praxis se basa en una diferencia de objetos, en virtud de la cual la teoría se ocupa de los hechos, de lo que es, mientras que el saber de la praxis tiene en cuenta valoraciones, tiene en cuenta lo que debe ser. Atendiendo a la noción weberiana de racionalidad, que hace de la neutralidad axiológica condición de objetividad, por entender que las valoraciones introducen siempre posiciones subjetivas, el cientificismo reserva para la teoría y para el conocimiento científico toda posible racionalidad y objetividad, dejando las decisiones morales para el ámbito subjetivo de las decisiones y las preferencias irracionales.

Con ello entre los dos polos de la acción humana —conocimiento y decisión— surge un abismo, ya que vienen calificados por adjetivos irreconciliables: mientras el conocimiento científico es objetivo, racional y axiológicamente descomprometido, las decisiones serán subjetivas, irracionales, comprometidas con determinados valores. En el proceso occidental de racionalización, tal como Weber lo describe, el progreso de la racionalidad teleológica no encuentra un *pendant* en una racionalidad axiológica: los valores, antaño justificados por una imagen del mundo con contenido, pierden su suelo nutricional y llegamos a ese politeísmo axiológico, que es hoy innegable. Si en el mundo del conocimiento la razón teleológica parece haber cosechado los mayores triunfos, de modo que en él es innegable un monoteísmo de la razón teleológica, en el mundo de las decisiones las escalas de valor por las que se orientan los sujetos son inconmensurables; de ahí que cada uno tenga su dios.

Es este politeísmo axiológico el que, según A. MacIntyre, ha posibilitado en nuestra época el triunfo del emotivismo, no tanto en el ámbito filosófico —en el que resulta rechazado— como en el social². Argumentamos moralmente —dice MacIntyre— con la in-

² A. MacIntyre, *Tras la virtud*, caps. 1, 2 y 3.

terna convicción de que nunca llegaremos a un acuerdo, y ello se debe a que las premisas mayores de nuestros razonamientos son entre sí inconmensurables. Por eso *usamos* el lenguaje moral de un modo emotivista: convencidos de que con ello expresamos sentimientos personales y sólo podemos lograr persuadir también a otros de que los compartan. Nuestra época no es post-moderna ni moderna, sino *moralmente emotivista*, porque la modernidad ha supuesto para ella un largo proceso de des-racionalización, que ha desembocado en el emotivismo como teoría del uso —no del significado— del lenguaje moral.

Porque curiosamente —proseguirá MacIntyre—, aunque usamos los términos morales convencidos de que expresamos sentimientos personales, les damos en nuestras argumentaciones un *significado* impersonal («*X* es justo» y no sólo «apruebo *X*»), como si en su base hubiera estándares racionales. Esta esquizofrenia entre el significado impersonal, racional, y el uso subjetivo, individual, no es sino el síntoma de una época moralmente emotivista, resultado de una larga saga en la que la moral se ha «des-racionalizado». Las causas de tal pérdida de racionalidad radican para Weber en el hecho de que el progreso occidental en la racionalización haya significado el progreso en la racionalidad de medios, llamada también instrumental³ y en el regreso de la racionalidad axiológica. Pero a MacIntyre no le basta como etiología con el «triunfo de la razón instrumental», deplorado por Horkheimer y Adorno. Tal triunfo ha sido posible por la pérdida del *humus* del que en Grecia brotaba el lenguaje moral: la idea de un fin del hombre, su inserción en una comunidad en la que prestaba una función.

En efecto, en más de una ocasión encontraremos en

³ Weber hablará de «*zweckrationale Handlung*» (= acción orientada por fines o teleológica), pero prefiero calificarla aquí como instrumental para no confundirla con el concepto de fin, que MacIntyre añora y que se refiere al fin del hombre.

el presente libro el relato de la historia de la Modernidad como si de una «caída» se tratara. En este caso la Edad de Oro del lenguaje moral es Grecia, y la Modernidad supone la pérdida del *humus* teleológico y comunitario humano, la pérdida, por tanto, de una orientación moral y política para la acción, incluso de la identidad individual, cobrada en el seno de una familia, de una *polis*. Nuestra época no es sino el resultado de este progresivo despojo: falta de *humus* racional, nuestro lenguaje moral se debate en la esquizofrenia de un uso emotivista y un significado impersonal.

Pero no cabe conformarse con este uso emotivista del lenguaje moral —pensará nuestro autor—, porque es cierto que seguimos convencidos de que acerca del paro, acerca del «equilibrio del terror», de la destrucción de la ecosfera o de la donación de embriones cabe argumentar de modo que unas soluciones nos parecen más humanas que otras, más razonables que otras. Como tampoco es posible resignarse ante esa «tesis de la complementariedad de la democracia liberal», que Apel denuncia⁴ y que viene legitimada por el cientifismo.

En tanto la ética no agregue nada a nuestro conocimiento en ningún sentido —como quiere Wittgenstein—, en tanto sea a lo sumo «una tendencia sumamente respetable del espíritu humano», de la que cabe hablar en primera persona, pero ayuna de racionalidad⁵, quedará legitimada la tajante separación que en las democracias liberales se produce entre una *vida pública*, que queda en manos de los expertos en la racionalidad teleológica, y una *vida privada*, sujeta a las decisiones privadas de conciencia. Imposible criticar la vida pública desde lo moral; imposible criticar desde el conocimiento racional el ámbito de las decisiones,

⁴ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, pp. 350 ss.

⁵ L. Wittgenstein, «Lecture on Ethics», en *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, n.º 1 (1965) (trad. cast. en Paidós, Barcelona, 1989, con introducción de M. Cruz).

irracional y subjetivo. Y es este cúmulo de imposibilidades el que ha parecido prestar a los políticos un estatuto moral privilegiado, ya que ellos, por su peculiar responsabilidad, han de sopesar racionalmente las consecuencias de sus acciones mientras que los restantes ciudadanos pueden desentenderse irresponsablemente de tales consecuencias, porque sus decisiones privadas están más allá de toda racionalidad, sumidas en las sombras de la subjetiva apetencia. ¿Tiene sentido inmunizar a la vida pública (jurídica, política, económica) frente a la crítica moral, cuando su legitimación última es moral? ¿Tiene sentido declarar al hombre de la calle irresponsable, darle bula de irracionalidad, y no dejarle más posibilidad de intersubjetividad que la de coincidir con otros en una votación?

2. Frente a este irracionalismo del mundo de las decisiones se alzarán —entre otros— el *Racionalismo Crítico*, señalando, en primer lugar, que el conocimiento es en definitiva un modo de praxis y que, en segundo lugar, no es sino una ficción —la «ficción del vacío»— creer que las opciones de valor se toman independientemente de los conocimientos. Por el contrario, la decisión por un determinado sistema de valores se toma desde determinados conocimientos científicos y por ello conviene precisar los «principios-puente» que posibiliten el tránsito del mundo teórico al práctico⁶.

Ahora bien, aceptar este comercio entre teoría y praxis no implica admitir una fundamentación de lo moral, porque ello significaría atenerse al modelo clásico de racionalidad, atento al Principio de Razón Suficiente. La fidelidad a tal principio nos conduce al célebre trilema de Münchhausen, que muestra la imposibilidad de fundamentar racionalmente el conocimiento y la moral: frente al afán de fundamentación, que desea acceder —como dijimos— a conocimientos ciertos, es me-

nester sostener el falibilismo de toda afirmación y de todo sistema; es menester sustituir el Principio de Razón Suficiente por el de la Prueba Crítica. Como sabemos, la respuesta de K. O. Apel a tal falibilismo total no se ha hecho esperar: incluso la discusión en torno al principio falibilista exige unos presupuestos pragmáticos, que configuran una fundamentación filosófica, a la que Apel califica de «última» y a la que se accede mediante una pragmática trascendental⁷.

Sin embargo, el rechazo del Racionalismo Crítico a toda fundamentación de la moral se sitúa todavía en el marco de una filosofía de la Modernidad, que hace de la epistemología el centro de la reflexión filosófica, mientras que otro tipo de rechazo —el procedente del Pragmatismo radical— hará de la sustitución de la epistemología por la hermenéutica una de las claves de tal rechazo.

Cierto que el Racionalismo Crítico no entiende por «epistemología» una «búsqueda, iniciada por Descartes, de los aspectos privilegiados en el campo de la conciencia, que son piedras de toque de la verdad»⁸, ni, por tanto, identifica la teoría del conocimiento con la búsqueda de fundamentos en el campo teórico y en el práctico. Todo lo contrario: niega que exista un punto arquimédico, un grupo de representaciones privilegiadas que reflejan la naturaleza y que, por tanto, constituyen un fundamento para nuestros juicios sobre lo ver-

⁷ Para la polémica entre Apel y Albert, ver K. O. Apel, «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje»; «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en *Philosophie und Begründung* (hg. Forum für Philosophie Bad Homburg), Suhrkamp, Frankfurt, 1987, pp. 116-211 (trad. cast. en K. O. Apel, *Verdad y responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1991); H. Albert, *Transzendente Träumereien*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1975; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1982; A. Cortina, *Ética mínima*, pp. 96 ss.

⁸ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979 (trad. cast. en Cátedra, Madrid, 1983, p. 196; citaré por la versión española).

⁶ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, pp. 73 ss.

dadero y lo correcto. Sin embargo, esto no significa que la parte de la filosofía que se ocupa de los métodos para acceder al conocimiento de lo verdadero y lo correcto tenga que perder su papel central: no es que el filósofo —piensa el Racionalismo Crítico— vaya a fundamentar las demás ciencias porque haya alcanzado el conocimiento de un marco de ideas, inaccesible al conocimiento científico y al sentido común; no existe el mundo platónico de las ideas como credencial del saber especial del filósofo. Sin embargo, el afán de conocimiento verdadero sigue siendo el afán de las ciencias, y no cabe decir que «conocer» es un modo de saber entre otros, sino uno todavía axiológicamente prioritario, que incluso tiene que criticar al saber moral, impidiendo que se tenga por moralmente mandado lo que es científicamente imposible. El filósofo ha de ocuparse de los métodos que nos permitan llegar a tal conocimiento verdadero, que siempre será, en los casos concretos, revisable, criticable.

Y es que —a mi juicio— la concepción que Rorty presenta de la teoría del conocimiento es por demás simplista, de modo que la disyuntiva que plantea entre la teoría del conocimiento que describe y la hermenéutica acrítica que ofrece no deja de recordar una simplona película de buenos y malos. Un claro ejemplo es el Racionalismo Crítico, que no busca fundamentos seguros, pero tampoco asigna al filósofo el papel de presentar sátiras, parodias y aforismos, de mediar como intérprete entre distintos lenguajes, siendo una voz más en una conversación universal. El Racionalismo Crítico prefiere seguir argumentando, cosa que, por otra parte, hace también Rorty, aunque, según él, el filósofo debería animar con intervenciones creativas la conversación de la humanidad. Y es que entre el rey y el bufón todavía existe una honrosa gama de posibilidades. Lo curioso es que la filosofía parece haber visto inveteradamente la opción por una u otra como una opción moral: de igual modo que Popper y Albert ven como decisión moral la que se pronuncia por la racio-

nalidad crítica, Rorty entiende como moral la opción por el pragmatismo y por la solidaridad.

3. En efecto, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* critica Rorty el papel central que lo que él entiende por epistemología ha tenido en la filosofía y que ha convertido al filósofo en un «rey filósofo», al modo platónico, que señala su lugar a las restantes ciencias en el conjunto del saber⁹. Según Rorty, la epistemología parte del supuesto infundado de que todas las aportaciones a un discurso son conmensurables, es decir, que pueden someterse a un conjunto de reglas para llegar a un acuerdo en todos los puntos conflictivos; de ahí que entienda por «racionalidad» la capacidad de llegar a un acuerdo con los demás seres humanos. Por eso, si negamos que existan fundamentos que nos pertrechen de una base común para juzgar acerca de las pretensiones de conocimiento o de corrección, si negamos que exista un terreno común, parece que pongamos en peligro la noción de racionalidad.

Y es que la epistemología —según Rorty— ve a los participantes en un discurso como unidos por lo que Oakeshott llama una *universitas*, un grupo unido por el interés en conseguir un fin común, mientras que la hermenéutica los ve unidos en una *societas*, en la que se juntan personas unidas por la urbanidad, más que por un terreno o un objetivo común.

Se trata, pues, de sustituir la epistemología, empeñada en acceder a un mundo común, independiente de las comunidades vitales concretas, por la hermenéutica, que se sabe entrañada en una determinada comunidad, en una determinada tradición. Se trata de sus-

⁹ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, sobre todo caps. VII y VIII. Ver también la réplica de J. Habermas en «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp. 9-28 (trad. cast. en Península, Barcelona, 1985, pp. 11-29).

tituir el *afán de objetividad* por el de *solidaridad*¹⁰. La epistemología ha pretendido objetividad, al identificar la verdad con un mundo común, desligado de las comunidades concretas, ahistórico; pero no existe esa tierra de nadie, y por eso en la Ilustración la verdad se identifica con la posibilidad de justificar ante la humanidad una afirmación. Con lo cual en el terreno moral se produce una conexión entre la verdad moral, una dimensión ahistórica en el ser del hombre y la posibilidad de acceder a intersubjetividad: es verdadero, en definitiva, lo universalmente justificable¹¹.

Sin embargo, la idea de que existe un lugar común ha ido cayendo en descrédito, gracias a las aportaciones de pensadores como Nietzsche, Heidegger o Gadamer, a las contribuciones del psicoanálisis y de filósofos como Davidson, que han borrado las diferencias entre verdades permanentes y contingentes: no puede decirse ya que existen en el hombre un punto central ahistórico y una periferia contingente, sino que la *contingencia* es la categoría central de nuestras vidas¹². Nacemos contingentemente en una comunidad y tradición en la que nos socializamos, hablamos contingentemente con un determinado vocabulario; por eso quienes intentan atenerse a un punto central tienen que hacerlo de un modo absolutista, en afirmaciones que no cuentan ya con un sustento metafísico, mientras que quienes abandonan la idea del punto central abogan por el *pragmatismo* y la *solidaridad*.

Como veremos más adelante, la noción de solidari-

¹⁰ R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», en J. Rachman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, New York, 1986, pp. 3-19.

¹¹ R. Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson y R. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987.

¹² Según su propia confesión, Rorty pretende reformular el pragmatismo de Dewey y actualizarlo, conectando su pensamiento con los de Wittgenstein, Davidson y Rawls, así como con la filosofía post-nietzscheana y heideggeriana europea. Ver *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1988, p. 9.

dad, trasunto secularizado de la fraternidad, es un denominador común de buena parte de las éticas hodiernas, pero también es un buen *test* para discernir la estructura interna de las mismas, porque los significados que de tal noción se dan son bien diversos. La solidaridad rortyana va a tener su punto de partida en la comunidad y en la tradición en que contingentemente vivimos, pero también su punto de llegada en aquellos a los que contingentemente vamos a poder convencer. Mientras que en nuestra ética de la Modernidad Crítica la solidaridad cobra vuelos universalistas, en la medida en que se extiende por principio a todo hablante competente.

En efecto, para el pragmatista rortyano la verdad y la bondad de nuestros juicios o nuestros mandatos no se disciernen midiéndolos con objetos o con una realidad ahistórica, inmutable, sino que son cuestiones de práctica social, de conversación. La misma Ilustración se ha percatado de que tener algo por verdadero es creer que puede afirmarse justificadamente, pero busca en la razón aquella facultad que permite justificar ante toda la humanidad. El pragmatista sabe, por el contrario, que parte contingentemente de una comunidad y que sólo logrará justificar sus afirmaciones ante aquellos con quienes pueda mantener una conversación, es decir, ante una comunidad con la que contingentemente comparte los supuestos necesarios para conversar. El *etnocentrismo* es, pues, insuperable. De ahí que, en vez de dar un salto indebido desde su propia comunidad a un yo ahistórico, como si con ello se lograra objetividad, prefiera identificarse cuasihegelianamente con su comunidad, históricamente condicionada, y fomentar en ella la solidaridad (y en cuantos puedan sumarse). ¿Se precisa para ello una fundamentación de la moral? La respuesta a tal pregunta, en el caso del pragmatismo radical, es negativa.

El pragmatista, habitualmente norteamericano, se sabe inmerso en una de sus tradiciones y le importa presentar de ella un modelo comprensivo y coherente, que

corresponda a lo que ya sus ciudadanos comparten y ayude a fomentar entre ellos la adhesión a lo compartido. En el caso de Rorty, será una tradición democrática, que arranca de Jefferson, el punto de partida y de llegada de su etnocéntrica reflexión. Potenciarla es su meta, y por ello, concediendo a la democracia una «primacía sobre la filosofía», propondrá a los filósofos privatizar sus concepciones filosóficas, inevitablemente divergentes, y exteriorizar únicamente lo que puede formar parte de un «consenso solapante» con las restantes concepciones filosóficas y religiosas. Para ello es menester abandonar la noción de verdad de los «realistas», como Rawls aconseja abandonar la convicción intuicionista de que existen unos principios morales anteriores a la afirmación de la autonomía humana¹³. «Verdadero» era para James aquello que es bueno para nosotros creer, y a esta noción de verdad se suma el pragmatista: su meta consiste en realizar la tarea social práctica de ampliar al máximo el acuerdo intersubjetivo, de ampliar al máximo el «nosotros».

Frente al «nosotros» de una tradición idealista, que se identifica con lo común a una humanidad no condicionada por las comunidades concretas, el pragmatista opta por el comunitarismo frente al universalismo. Ni el hombre nouménico, ni la comunidad ideal de comunicación son posibles: sólo lo es la propia comunidad y el «nosotros» conseguible.

Pero para crear tal solidaridad en torno a una tradición democrática no es menester una fundamentación moral de la democracia, tomada, por ejemplo, de una concepción del hombre comúnmente compartida. Por una parte, porque tales concepciones suelen entrar en conflicto y, por otra, porque abandonar la teoría del conocimiento como acceso a un marco privilegiado, supone renunciar a la idea de que existen unas premisas privilegiadas desde las que podemos medir la correc-

ción de nuestras instituciones. Las premisas filosóficas no son en ningún caso más valiosas que las instituciones democráticas, y más bien podríamos decir que, cuando las primeras pudieran hacer peligrar las segundas, es menester silenciarlas. De ahí que el método más adecuado para llevar a cabo la tarea social de crear solidaridad en las democracias de tradición liberal sea el rawlsiano del *equilibrio reflexivo*, que parte de los «juicios meditados» sobre la justicia, de las convicciones compartidas acerca de lo justo en la propia tradición democrática, e intenta articularlos proporcionando una interpretación coherente de la justicia, que logre crear la mayor adhesión posible.

El filósofo no oficia, pues, ya de «rey», que señala su lugar a los restantes saberes desde un saber objetivo privilegiado, sino que se convierte en *siervo obediente* de una tradición democrática, expresada en el «consenso solapante» entre distintas filosofías y religiones, que se produce en el seno de su comunidad. La filosofía como *ancilla politicae* no cuestiona, pues, la tradición democrática liberal, sino que la interpreta y trata de crear en torno a ella solidaridad. Y un modo de colaborar positivamente es el de aportar un granito de arena en la tarea de «desencantar» el mundo y de acabar con las ideologías.

Si el proceso de racionalización descrito por Weber ha supuesto el paulatino desencantamiento del mundo, el demócrata tiene el *deber moral* de proseguir la tarea de desencantarlo no sólo religiosa, sino también filosóficamente, utilizando, si es menester, la frivolidad como arma. Tomar las cosas en serio, tratar de fundamentar filosóficamente la democracia, supone permitir que el mundo continúe «encantado», que sigan batallando entre sí las convicciones religiosas y filosóficas, en detrimento del principio de la tolerancia. Es menester, pues, predicar la frivolidad en pro de la solidaridad, aunque el precio que hubiera que pagar por ello fuera el advenimiento del «último hombre» nietzscheano.

¹³ J. Rawls, *El liberalismo político*, Conferencia III.

Dijimos anteriormente que tanto el Racionalismo Crítico de Popper y Albert como el pragmatismo radical ven como *opción moral*, en un caso, la opción por la Racionalidad crítica, en el otro, el servicio a la democracia jeffersoniana y a la frivolidad. De modo que curiosamente la moral, convenientemente difuminada, se va convirtiendo en una especie de filosofía primera. Pero, ¿qué significa aquí opción moral? En el Racionalismo Crítico, una opción que ya no puede ser racionalmente justificada por ser última; en el pragmatismo radical, que la democracia jeffersoniana es el valor sagrado en torno al cual debe girar hoy la conversación de la humanidad.

En efecto, Rorty entiende que la filosofía es una voz más en la conversación de la humanidad, conversación que no trata —como creen los que tienen a la filosofía por reina— de los temas introducidos por ella, sino por diferentes interlocutores en los distintos tiempos: por la teología, las ciencias, la economía, la política. Y es ésta una apreciación que no sólo difícilmente se podría negar, sino que raras veces han negado los filósofos. Hasta los filósofos modernos, a quienes nuestro autor mete inexplicablemente en el mismo saco, cuando intentan fundamentar y señalar su lugar a otros saberes, son plenamente conscientes de tomar parte en una conversación ya iniciada por tales saberes: de no hablar sobre los fundamentos de la moral, el derecho, la política o la religión antes de que el mundo se estructurara religiosa, moral, jurídica o políticamente. Sólo que, al participar como interlocutores en la conversación —no tanto de la humanidad como de Occidente—, pretendían hacer una aportación específica, que no había razón para exigir a otros: la de buscar los fundamentos y discernir los argumentos oportunos.

Y es que, como antes dijimos, entre el rey y el bufón hay una amplia gama de posibilidades: entre llevar la voz cantante en la conversación o limitarse en ella a un «Ángel Siseñor» de los saberes en boga —léase, en un tiempo, teología; en otros, ciencias o eco-

nomía; en el nuestro, política—, cabe la discreta aportación específica, que es la que verdaderamente enriquece la conversación.

Y hay que reconocer que también Rorty, si no enriquecido, al menos ha animado la conversación filosófica, suscitando un cúmulo de preguntas. Esa identificación de su punto de vista, no etnocéntrico, porque una etnia es más amplia que su «nosotros, pragmatis-tas», «nosotros, demócratas, liberales americanos», ha dejado la duda de si no es preciso utilizar un criterio para elegir una determinada tradición, incluso de entre aquellas en que se nace. De hecho, los autores de *Habits of the Heart* seleccionan para su análisis una clase media blanca norteamericana, en la que se entrecruzan cuatro tradiciones: bíblica, republicana, utilitarista, individualista; y cualquier filósofo español se vería obligado a elegir entre un cúmulo de tradiciones hispánicas¹⁴. Porque nacemos sin duda en una determinada familia, clase y nación, y el proceso de socialización es sin duda —como quería G. H. Mead— un proceso de personalización; pero estos condicionamientos, que son a la vez fuente de posibilidades, no *determinan* la tradición con la que nos vamos a identificar, a despecho de otras concurrentes.

Y ésta es, a mi juicio, una de las grandes insuficiencias de pragmatistas radicales y otros etnocentristas: no tener en cuenta que la contingencia determina la familia, nación, clase o cruce de tradiciones en que nacemos, pero no determina, sino que condiciona, la familia que creamos, la clase en que nos situamos, la tradición con qué nos identificamos. Para este último caso, si la elección quiere ser racional, debe tratarse de la mejor entre las que contingentemente conocemos atendiendo a un criterio que, en su pretensión de validez, exceda el ámbito de las tradiciones concretas, salte más allá del etnocentrismo.

¹⁴ R. N. Bellah, *Habits of the Heart*, Harper and Row, New York, 1985 (Trad. cast., Alianza, Madrid, 1989).

Tal criterio permite a quienes han nacido en países no democráticos optar, a pesar de ello, por la democracia como una mejor forma de vida política; y también a los ciudadanos de los países democráticos, «desencantados» por ver su autonomía reducida al derecho al voto o por pertenecer a esas bolsas de pobreza, con las que las democracias pueden perfectamente sobrevivir, denunciar con todo derecho que lo que sucede no se ajusta a lo que debería suceder. Por eso puede decirse, a mi juicio, con toda propiedad que sobre el etnocentrismo rortiano no sólo puede saltarse, sino que únicamente los débiles mentales lo practican, porque cuantos tienen capacidad reflexiva —o competencia comunicativa— trascienden inevitablemente los pueriles lindes del contexto en que nacieron, incluso para elegir «su» tradición. Para la tradición democrática jeffersoniana, que Rorty practica, el confesionalismo islámico podrá ser atrozmente fanático, pero si quiere ser respetuoso con su principio etnocéntrico habrá de admitir que, tradición por tradición, gana el islam en solera, y que *El Corán* ha logrado un grado de solidaridad que para sí quisieran muchas democracias occidentales. Frente al «nosotros, los demócratas americanos jeffersonianos», tendríamos que situar el «nosotros, los musulmanes chiítas» y un largo etcétera de contendientes, que no de interlocutores.

Naturalmente, se me replicará que no es eso: que se trata de extender desde nuestra tradición la solidaridad, logrando adeptos que se sumen convencidos por la superioridad de nuestro modo de vida. Lo cual significa que tales adeptos potenciales son capaces de entender y aceptar nuestros argumentos y asumir nuestra tradición, aunque contingentemente no la comparan de momento. Con lo cual la pregunta es obvia: ¿dónde ponemos el límite de los adeptos potenciales?

A mi modo de ver, como mantienen la pragmática universal y trascendental, defender algo como verdadero o como correcto significa creer que ese algo es justificable argumentativamente ante todo aquel que dis-

frute de competencia comunicativa. No que *de hecho* venga a aceptarlo o que *del hecho* de que lo acepte se siga que es verdadero o correcto, porque el *criterio* de verdad o corrección no puede ser el consenso, sino que «verdadero» o «correcto» significa que *lo tengo por defendible ante cualquiera que se sitúe en condiciones de racionalidad*. Y este supuesto debe admitirlo también Rorty, si piensa que su mensaje democrático jeffersoniano es apostólicamente propagable. ¿O vamos a negar que individuos procedentes de distintas culturas han sido capaces de llegar a compartir puntos de vista morales y políticos, al menos en un grado tan profundo como el que han alcanzado otros individuos de la misma cultura? ¿Y dónde poner el límite de la capacidad de acuerdo si no es en la competencia comunicativa?

La competencia comunicativa es el límite de una inteligibilidad y un acuerdo, que pueden alcanzarse incluso en casos de lenguaje no verbal. Y desde las pretensiones de validez que cada hablante competente eleva con sus actos de habla se alcanza ese criterio universal, que permite construir moral, política y jurídicamente, contando con los hábitos del corazón de los pueblos, pero no resignándose a ellos.

En este sentido me gustaría traer a colación una metáfora con la que A. Hortal intentaba en cierta ocasión¹⁵ mostrar las insuficiencias de una Ilustración abstracta, *more* kantiano, olvidada del humus comunitario y tradicional sobre el que florecen la moral y la política. Contaba Hortal que en Madrid no se pudo construir la avenida de la Ilustración por no haber tenido en cuenta la constitución del terreno previsto para ello. Y a nuestro amigo la moraleja le parecía clara: los ilustrados, amantes de los criterios formales y los principios abstractos, deberían atender a los concretos hábitos del corazón de los pueblos, sin los que es imposible edificación alguna. Lo que no deja de ser cier-

¹⁵ En una conferencia, pronunciada en el CEM de Valencia, en marzo de 1989, con el título «Los hábitos del corazón».

to, siempre que saquemos también otra moraleja del cuento: que terrenos —hábitos— los hay de todo tipo, y para *seleccionar* los que convienen a una carretera es menester tener antes el proyecto. Desde él desecharemos unos terrenos y elegiremos otros, que no todos los cordiales hábitos de los individuos y de los pueblos son moralmente buenos, y para discernir entre ellos necesitamos un criterio. Y si Rorty desea afianzar y propagar apostólicamente la democracia jeffersoniana, mal lo va a tener sin recurrir a fundamentos y a argumentos, sin los que cualquier defensa es, a la larga, dogmática.

Y es que «tabuizar» —dogmatizar— una idea de democracia, o incluso *la* idea, si la hubiere, puede ser tan peligroso como «tabuizar» enunciados religiosos, morales o económicos. Los polinesios, según el diario del capitán Cook, que Mac Intyre nos recuerda en *Tras la virtud*¹⁶, respetaban como «tabú» una serie de prácticas que en tiempos tuvieron su fundamento pero habían ido perdiendo paulatinamente el humus argumentativo y se mantenían en pie sólo como intocables tabúes. Un buen día Kamehameha II abolió los tabúes y los polinesios no los echaron en falta, porque, olvidadas ya las razones que los avalaban, carecían ya para ellos de sentido. Esto es lo que ha ocurrido —lamenta Mac Intyre— con el lenguaje de la moral. Yo, que no comparto este punto de vista, creo, sin embargo, que esto puede ocurrir con la idea de democracia si nos empeñamos en convertirla en un tabú, privado de fundamento.

Nunca fue bueno, ni para la sierva ni para la señora, poner a la filosofía al servicio *ciego* de la religión, las ciencias o la economía, y no puede ser mejor privarle de su capacidad argumentativa en aras de la política. No sólo porque esta nueva señora y sus representantes poco superen en gallardía a los anteriores dueños, sino por otras tres razones de mayor peso: porque no colabora en desencantar el mundo quien lo «encandila» con un nuevo tabú, aunque se llame «de-

¹⁶ A. Mac Intyre, *Tras la virtud*, cap. 9.

mocracia» jeffersoniana; porque no pertenecerá a la esencia de la filosofía ser reina, pero sí ser *libre*¹⁷; y porque, si la democracia quiere seguir ostentando su superioridad como forma de convivencia política, más vale que en vez de tornarse chistosa muestre fundamentos razonables que, además de recomendarla, permitan corregir las realizaciones que no se ajusten a lo que se espera de ella.

De tales fundamentos, utilizados como orientación para la acción, no se sigue, como veremos, ese «último hombre nietzscheano», nihilista y mediocre, que Rorty está dispuesto a aceptar en aras de un tabú democrático determinado, sino un hombre que responsablemente se autodetermina, responsablemente participa en la vida pública, y se toma la injusticia y la opresión responsablemente en serio. Precisamente porque sabe que no puede descargar su responsabilidad en una concepción del mundo por todos compartida.

4. También la *negativa postmoderna* a fundamentar lo moral se sitúa frente a un mundo filosóficamente «encantado», que ve en la epistemología —o en un sucedáneo suyo— el centro de la reflexión y dota al fundamento de una prioridad epistemológica sobre lo fundado.

Ciertamente, calificar a nuestra época de «postmoderna» es excesivo, porque en ella concurren fuerzas filosóficas herederas de la Modernidad, como el cientificismo y el Racionalismo Crítico, o como las versiones neoconservadora y crítica de la Modernidad, de las que nos ocuparemos más adelante, y también tendencias «premodernas» que no dejan de tener su peso sociológico y filosófico. Sin embargo, la «postmodernidad» representa una cierta sensibilidad que, en lo que nos ocupa, se opone a los programas de fundamentación.

¹⁷ Ver, por ejemplo, la relación entre las facultades de teología, derecho, medicina —las facultades «superiores»— y la de filosofía —la facultad «inferior»—, tal como Kant la describe en el *Streit der Fakultäten*.

En efecto, la crítica a una razón moderna totalizante, identificadora y sistemática, cuyas debilidades han ido siendo descubiertas paulatinamente desde las vertientes psicológica (Freud), filosófico-sociológico-psicológica (Nietzsche, Horkheimer, Adorno) y desde la filosofía del lenguaje (Wittgenstein), abonan la opción por el fragmento, la diferencia, el decentramiento. En un universo decentrado, sin un punto fijo, arquimédico, la cuestión del fundamento carece de sentido¹⁸. La filosofía moderna concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en que lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la recuperación y apropiación del fundamento-origen, pero Nietzsche y Heidegger han puesto radicalmente en cuestión el acceso al fundamento¹⁹. No se trata de buscar un fundamento nuevo, sino de tomar en serio la «destrucción de la ontología», practicada por Nietzsche y Heidegger, como también el fin del humanismo.

Mientras sigamos pensando al ser y al hombre metafísicamente, como dotados de estructuras estables, que exigen al pensamiento y a la existencia fundarse intemporalmente, el pensamiento no podrá vivir positivamente la edad postmetafísica, que es la postmodernidad. Se trata, pues, de optar por un pensamiento débil ante un ser que adviene heideggerianamente, y no por un pensamiento fuerte, fundamentador, ligado a un ser inmutable, parmenídeo. Se trata de tomar en serio el nihilismo, que es, siguiendo a Nietzsche, aquella si-

¹⁸ A. Wellmer, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne», en *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 48-114 [trad. cast. en J. Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 103-140]. Para la dialéctica modernidad-postmodernidad en la ética catalana, ver A. Castiñeira, «Els anys 80: de la Modernitat a la Postmodernitat», en A. Castiñeira (ed.), *La Filosofia a Catalunya durant la transició 1975-1985*, Acta, Barcelona, 1989, pp. 141-162.

¹⁹ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*; Gedisa, Barcelona, 1986; J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvalorización*, Tecnos, Madrid, 1997.

tuación en que «el hombre se aparta del centro hacia la X», reconociendo la falta de centro y de fundamento como elemento constitutivo de la propia condición.

En todo caso, un fundamento último es innecesario incluso para defender el valor básico de todo pensamiento emancipador —la igualdad—, porque sólo el nihilismo puede constituir su base: porque no hay ningún mundo real es por lo que somos todos realmente iguales²⁰.

5. En una posición bien diferente a las descritas se sitúan cuantos denuncian también el fracaso de la Modernidad en su intento de fundamentar la moral, pero, lejos de aconsejar el seguimiento de Nietzsche y Heidegger, o aceptar sin más reflexión alguna de las tradiciones democráticas, preconizan el retorno a la *premodernidad*, como único modo posible de preservar la racionalidad de lo moral. Si queremos hacer uso de la tipología habermasiana del conservadurismo, podríamos calificar a esta corriente de «viejo-conservadora» y a la postmoderna de «joven-conservadora», pero no sin apuntar que tales clasificaciones sociológicas no suelen resultar demasiado justas a la hora de etiquetar el pensamiento y que, por otra parte, conviene atender a sus diagnósticos, no sea cosa que resulten más certeros de lo que deseáramos.

En efecto, A. MacIntyre, paradigma de esta corriente, parte de un hecho —a mi juicio— innegable: nuestra época es, desde un punto de vista moral, emotivista y ello se echa de ver en nuestro empleo del lenguaje moral. Porque damos a los términos morales un *significado* impersonal, como si tuvieran a su base estándares racionales y, sin embargo, los *usamos* convencidos de que con ello expresamos sentimientos personales y de que únicamente podemos lograr con ellos persuadir

²⁰ G. Vattimo, «la izquierda y la nada», *El País*, 30-III-1987. Para una discusión de este punto, vid. J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 77.

también a otros de que los compartan. Esta esquizofrenia entre el significado impersonal, racional, y el uso subjetivo, individualista, no es sino el síntoma de una época *moralmente emotivista*, resultado de una larga saga en que la moral se ha «des-racionalizado». Ciertamente, tendría razón Weber en levantar acta del actual politeísmo axiológico, pero es menester indagar las causas de la «des-racionalización» y poner el remedio.

Y es que hubo una Edad de Oro del lenguaje moral, una edad en la que dicho lenguaje brotaba de un contexto en el que tenía pleno sentido: la época griega, que abona desde las sociedades homéricas una concepción funcional del hombre, como individuo indispensable para la supervivencia de su comunidad, y más tarde la reinterpreta en un universo teleológico, *more* aristotélico. La teleología es el hilo que une racionalmente tres elementos indispensables a lo moral: el hombre tal como es, el hombre tal como debe ser y las normas que sirven de puente entre ambos. Y, por otra parte, entender a los hombres funcionalmente permite fundamentar una moral de las virtudes, como hábitos que debe desarrollar el individuo en pro de la subsistencia de la comunidad. El individuo cobra, pues, su identidad de su inserción en una familia, en una comunidad política; conoce las virtudes que ha de desarrollar en ella, y tiene razones para obedecer normas que le conducirán a realizar el «fin que le es propio».

Sin embargo, el protestantismo y el jansenismo, con su concepción de la razón como «razón caída», inician el proceso occidental de «des-teleologización»; el universalismo ilustrado comporta la pérdida de la identidad concreta del yo a partir de una comunidad, y la moral de las virtudes queda relegada en pro de la moral de los deberes. En efecto, la razón caída es incapaz de reconocer el fin del hombre y los intentos ilustrados —Hume, Kant, Mill— de encontrar un sustituto racional que fundamente los deberes fracasan estrepitosamente. Pero, por otra parte, la identificación de los individuos como

sujetos de derechos, iguales, libres y fraternos no es sino una identificación abstracta, que nada dice de su topografía al individuo concreto. Y, por último, perdido en un universo abstracto, ignora el individuo qué hábitos pueden considerarse virtuosos, cuáles viciosos.

Una *moral de los deberes* —no de las virtudes—, carente de fundamento racional, y un *universalismo abstracto* quedan como legado de la Ilustración. No es extraño que la denuncia nietzscheana fuera efectiva. No es extraño que la nuestra sea una época moralmente emotivista.

Recuperar la racionalidad de lo moral exige recobrar la teleología y la moral comunitaria de las virtudes. No se trata de regresar a la metafísica de Aristóteles, pero sí de retornar a su concepción teleológica de la praxis y de los bienes que le son inherentes. Como se trata también de optar por el comunitarismo frente al universalismo de Hare, Apel o Habermas, aunque sin ingresar en el pragmatismo radical de Rorty. Praxis, bienes, virtudes y unidad narrativa son claves de una ética que ve en la premodernidad la salvación de la racionalidad moral.

Con ello hemos apuntado reiteradamente a una de las más vivas polémicas que hoy se mantienen en el campo de la filosofía moral y que enfrenta a «comunitarios» —entre los que existen claras diferencias— y «universalistas». En su versión germánica tiene esta disputa su traducción en la batalla que entre sí libran los defensores de la *Eticidad* aristotélico-hegeliana y los de la kantiana *Moralidad*, disputa que no deja de trascender a la vida política, económica y social bajo la forma de enfrentamiento entre el neoconservadurismo y la Modernidad crítica. Pero éste es ya objeto del próximo capítulo²¹.

²¹ Para la polémica entre comunitarios y universalistas ver, entre otros, M. Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», en *Political Theory*, vol. 18, n.º 1 (1990), pp. 6-23; A. Castiñeira (ed.), *Comunitat i nació*. La polémica está desembocando en una reflexión sobre la ciudadanía, como he intentado mostrar en *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.